

Sérgio Costa

Nationbildung: Geschichte und Gegenwart¹

Mit dem Erscheinen des bald zum Klassiker avancierten Buches *Imagined Communities* von Benedict Anderson (1983) erfolgte eine paradigmatische Wende im Rahmen der kulturtheoretischen Forschung zur Nation. Seitdem verlieren die sogenannten Primordialisten, die die Nation als “eine durch vorpolitische essenzielle Bindungen zementierte Gemeinschaft” bezeichnen, gegenüber den Konstruktivisten ihren Einfluss (Benhabib 1999). Der nunmehr dominanten konstruktivistischen Ansicht zufolge sind Nationen kulturelle Konstrukte, die ihre Existenz einem kontingenten historischen Prozess verdanken, bei dem die Nationsmitglieder unter sich kulturelle und politische Gemeinsamkeiten finden bzw. erfinden. Danach begleitet eine notwendige Erscheinung die Geschichte einer Nation, nämlich die Bezeichnung des Anderen bzw. der Anderen der Nation. Es handelt sich hier nicht unbedingt um ein Feindbild, sondern um Gruppen, die im Rahmen der komplexen Identitätsfindung für alles stehen, was nicht dem “Wir” entspricht. In den Vordergrund rückt also ein idealisierter generalisierter Anderer, der als eine imaginäre Folie fungiert, vor der eine Nation ihr Eigenes kontrastiv entdeckt und konstruiert (Young 1995).

Die Diskussion über die Anderen im brasilianischen Nationsdiskurs gewinnt insofern eine besondere Brisanz, als die Konsolidierung der Nation im Kontext der Abschaffung der Sklaverei und der Ankunft bedeutender Einwanderungsströme und unter Einfluss rassistisch-wissenschaftlicher Diskurse erfolgte.² Dabei wurden Schwarze, Indigene und “Mestizen” noch bis Anfang des 20. Jahrhunderts zu einer Art *interne Anderen* (Senkman 1997) erklärt, die mit dem Ideal einer Nation von weißen Menschen kontrastierten.

1 Dieser Beitrag stellt eine aktualisierte und gekürzte Fassung des Kapitels 5 von Costa (2007) dar.

2 Die Hauptströmungen von Einwanderern, die nach Brasilien kamen, waren nach Herkunftsländern und Zeit wie folgt zusammengesetzt: 1500-1808: 456.000 Einwanderer aus Portugal, 1851-1960: 1.732.000 Einwanderer aus Portugal, 1.619.000 aus Italien, 694.000 aus Spanien, 250.000 aus Deutschland, 229.000 aus Japan (nach Pena et al. 2000). In der Zeit von 1551 bis 1860 kamen insgesamt ca. 4.029.800 versklavte Afrikaner nach Brasilien. In den gesamten Amerikas waren es ca. 10.247.000 (vgl. Alencastro 2000: 69).

Der vorliegende Beitrag bietet einen Überblick über die wichtigen Nationsdiskurse Brasiliens seit der Rezeption des europäischen wissenschaftlichen Diskurses Ende des 19. Jahrhunderts. Im ersten Abschnitt befasst sich der Beitrag mit dem Übergang von den wissenschaftsrassistischen Konstruktionen zu dem *Mestiçagem*-Diskurs.³ Im zweiten Abschnitt werden neuere Entwicklungen dargestellt, die wichtige Veränderungen im Nationsdiskurs im Sinne einer Infragestellung des *Mestiçagem*-Diskurses verdeutlichen.

1. Der Weg zur *Mestiçagem*

Ende des 19. Jahrhunderts standen die Nationsgründer Brasiliens vor einem Dilemma. Nach dem damals neuesten aus Europa rezipierten Wissenschaftswissen brauchte eine moderne Nation das "richtige Menschenmaterial", um sich adäquat entfalten zu können. Demzufolge wiesen weiße Europäer eine naturgegebene Überlegenheit auf, hingegen repräsentierten Schwarze oder Indigene nur eingeschränkte Entwicklungsmöglichkeiten. Für die Gründungsväter der brasilianischen Republik, die sich dem europäischen Wissen verpflichtet meinten, stellte sich als Herausforderung die Frage: Ist die Herausbildung einer tropischen "Zivilisation" mit einer überwiegend aus ehemaligen Sklaven, Indigenen und "Mischlingen" aller Couleur zusammengesetzten Bevölkerung überhaupt denkbar? Für die wichtigsten Ideologen der brasilianischen Nation Ende des 19. Jahrhunderts lautete die Antwort auf diese Frage ein eindeutiges "Nein". Demzufolge entwickelten sich zwei unterschiedliche rassistisch-wissenschaftliche Auswege aus diesem vermeintlichen Dilemma: die "Rassentrennung" und die "Weißmachung" (*branqueamento*). Die These der Rassentrennung wurde vor allem von Medizinern wie R. Nina Rodrigues (1938, zuerst 1894) verteidigt. Danach sollte Brasilien dafür sorgen, dass eine "biologisch intakt gebliebene" weiße Elite das Land führt und damit die Herrschaft über alle anderen Bevölkerungsgruppen übernimmt. Autoren wie Romero (1888) und später Oliveira Vianna

3 Das spanische Wort *Mestizaje* (Durchmischung) wurde zwar bereits in die deutsche wie in die englische Wissenschaftssprache aufgenommen. In diesem Beitrag wird der Begriff aus dem Portugiesischen *Mestiçagem* bevorzugt, um den Besonderheiten der brasilianischen *Mestiçagem* zu würdigen. Abweichend von der Literatur ist hier nicht von einer Ideologie der *Mestiçagem*, sondern von einem *Mestiçagem*-Diskurs die Rede. Damit wird versucht, die Konnotation des Begriffs "Ideologie in der marxistischen Tradition" zu vermeiden. Denn dabei hängt Ideologie mit einer falschen oder gefälschten Darstellung der Realität zusammen. Doch macht es keinen Sinn, die *Mestiçagem* als falsch oder wahr zu bezeichnen. Sie bildet ein eigenes Wahrheitsregime, in dem ihre Behauptungen erst gedeutet und plausibel bzw. wirkungsvoll gemacht werden können.

(1933, zuerst 1923) glaubten dagegen, dass die "Verstreung" der europäischen Einwanderer durch das ganze Land zu "sukzessiven Zusammenmischungen" von Menschen unterschiedlicher Hautfarben führen würde. Demnach würde eine "zielgerichtete" Einwanderungspolitik bewirken, dass die Gesamtbevölkerung innerhalb weniger Generationen eine weiße Hautfarbe bekommt.

Endgültig wurde das vermeintliche nationale Dilemma erst in den 1930er Jahren durch den Diskurs der *Mestiçagem* gelöst, da dieser die bis dahin dominierenden Rassentheorien desavouierte.

Der prominenteste Miterfinder des *Mestiçagem*-Diskurses ist der Sozialanthropologe Gilberto Freyre (1900-1987). Der Schüler des deutschen, in die USA immigrierten Anthropologen Franz Boas rekonstruierte den Bildungsprozess Brasiliens seit der Kolonialzeit (Freyre 1999). Er stellte fest, dass das brasilianische *nation-building* ein gelungener Verschmelzungsprozess dreier Menschengruppen sei, die ein komplementäres Verhältnis zueinander haben. Somit habe sich eine *brasileiridade*, also eine Brazilianität gebildet, die sich als eine "Einheit der Vielfalt" übersetzen lasse, in der jede der drei Gründungsgruppen einen relevanten Beitrag zur Herausbildung eines "brasilianischen Charakters" geleistet habe.

Dank der Geschichte der Portugiesen, die den Osten wie den Westen, Europa, Afrika und Asien in sich tragen, hätten diese drei Haupteigenschaften entwickeln können: Bereitschaft zur Vermischung, Mobilität, klimatische Anpassungsfähigkeit. Für die Konstitution des brasilianischen Volkes sei dabei vor allem ihre Fähigkeit, sich mit anderen Völkern zu vermischen, hervorzuheben. Denn nach Freyre pflegten die Portugiesen eine Vorliebe zu dunkelhäutigen maurischen Frauen, die sich unmittelbar auf die brasilianische Indianerin übertrug. Darüber hinaus habe sich der portugiesische Kolonisator darum bemüht, eine vereinte Nation zu konstituieren, die auf der portugiesischen Sprache und der katholischen Religion beruhen sollte (Araújo 1994).

Handelt es sich um den Beitrag der Indigenen, so wird vor allem die Rolle der Indianerin unterstrichen, die Freyre zufolge neben breiten kulinarischen Angeboten ihren Sinn für Sauberkeit, Arbeitsamkeit und emotionelle Stabilität in die brasilianische Kultur einbringen konnte. Der männliche Indianer prägte dagegen den brasilianischen Charakter durch seine fehlende Disziplin und die Verkennung des Privateigentums und der gesetzlichen Ordnung eher negativ. Die Schwarzen wiederum – so Freyre – haben den flexiblen und lockeren brasilianischen Umgangsformen eine Gestalt gege-

ben. Darüber hinaus lehnte Freyre Ansichten über die geistige Minderwertigkeit der Schwarzen ab und meinte, dass ihre untergeordnete Sozialstellung allein durch historische Umstände zu erklären sei.

Diese in ihrer Mestizität monokulturelle Brasilianität, wie sie von Freyre begriffen wurde, findet ihre politische Korrespondenz in der Nationalisierungskampagne, die der Diktator Vargas in der Zeit von 1937 bis 1945 ins Werk setzte. Hauptzweck der Nationalisierungskampagne war, die Einwanderer und deren Nachfahren definitiv in die brasilianische Nation zu "integrieren". Das bedeutete, sie nach dem schon vorherrschenden Brasilianitätskonzept à la Freyre zu brasilianisieren. Eine Fülle von politischen Reden attestiert die Empörung über die Einwanderer, die das *ius-soli*-Staatsbürgerrecht Brasiliens angeblich missbrauchten, indem sie emotionelle und kulturelle Bindungen zum Heimatland ihrer Vorfahren pflegen wollten. Neben virulenten nationalistischen Diskursen gehörten zur Nationalisierungskampagne auch konkrete repressive Maßnahmen wie die Abschaffung des fremdsprachigen Schul- und Vereinswesens und der fremdsprachigen Presse (Costa 2008)

Es ist bemerkenswert, dass die Herausbildung einer über die ethnischen Differenzen hinweg einheitlichen Nation, die während der Vargas-Diktatur keinen deskriptiven, sondern einen normativen Charakter hatte, also als ein zu erreichendes Ziel galt, später zum Selbstbild Brasiliens wurde. Dieses Bild prägte sowohl die kulturelle Produktion als auch die Kulturpolitik bis Ende der 1970er Jahre. Trotz ihrer chronologisch variablen Erscheinungsformen weisen dieser Diskurs und die daraus hervorgehenden Politiken einige unveränderte Merkmale auf.

In seiner politischen Dimension verrät der nationale Diskurs seit den 1930er Jahren seine Inspiration am Muster des *nation-building* Frankreichs. Danach handelt es sich um ein Nationskonzept, das sich als fähig erweist, neue Nationsmitglieder zu assimilieren, da die nationale Zugehörigkeit keine Blutsverwandtschaft voraussetzt (Giesen 1999). Im Gegensatz zum Vorbild werden allerdings einige republikanische Tugenden wie die politische Partizipation und die effektive Gleichheit aller Bürger und Bürgerinnen kaum betont: Der gesetzlich garantierten Gleichberechtigung entspricht ein in der Praxis ungleich verteilter Zugang zu den bürgerlichen, politischen und sozialen Rechten. Die politische Dimension des *Mestiçagem*-Diskurses entspricht dem sogenannten Mythos der *democracia racial* (Rassendemokratie), wonach die Brasilianer sich selbst als eine Gesellschaft beschreiben, in der

Menschen aller Hautfarben gleich behandelt werden (Guimarães 2001; 2006).

Dem Diskurs der *Mestiçagem* immanent ist auch eine deutliche geschlechtsspezifische Dimension – wie übrigens in anderen Regionen Lateinamerikas auch (Martinez-Echazábal 1998; Costa 2009). Sowohl in Freyres Arbeit als auch in den Versuchen, eine nationalistische Ideologie im Rahmen der Vargas-Diktatur, des sogenannten *Estado Novo*, umzusetzen, wird ein Bild der Frau geprägt, die keine eigene Subjektivität und kein autonomes politisches Leben aufweist. Hier gewinnt die Frau eine vollständige Existenz erst, wenn sie Teil des Lebensentwurfs und Objekt der männlichen Begierde wird. Damit wird nicht behauptet, dass das Patriarchat in Brasilien erst in den 1930er Jahren erfunden wurde. Dennoch entwickelte der *Estado Novo* eine Reihe familienpolitischer Maßnahmen, die die Rolle der Frau als Mutter und Ehefrau bestätigen und damit die wachsende Partizipation der Frauen am Arbeitsmarkt politisch neutralisieren sollten (Carneiro 1990).

Aus der kulturellen Perspektive handelt es sich bei dem *Mestiçagem*-Diskurs um einen Versuch, die Heterogenität zu disziplinieren, indem unterschieden wird, welche kulturellen Ausdrucksformen dem nationalen Geist entsprechen und welche ausgeschlossen werden sollen (Lesser 1999). Dabei werden Symbole afro-brasilianischer Kulturtraditionen wie der Samba und der Kampfsport Capoeira zu nationalen Symbolen hochstilisiert (Röhrig-Assunção 2005).

In der Behandlung der Rassismusfrage ließ der *Mestiçagem*-Diskurs den Begriff "Rasse" (*raça*) als Klassifikationskategorie aus der politischen Debatte verschwinden, wobei *raça* nur noch als Metapher für die Nationalität gilt: Man spricht von einer *raça brasileira*, einer brasilianischen "Rasse" und meint damit die Nation mit ihrer Identität und ihren Symbolen (Fry 2000). Dies bringt ambivalente Folgen mit sich: Einerseits verliert der biologische Rassismus seine wissenschaftliche Legitimität, andererseits bleibt die den sozialen Strukturen innewohnende Chancenungleichheit unangetastet. Auch werden rassistische Vorbehalte, die die Menschen mit sich tragen, nicht thematisiert und damit auch nicht behoben.

Gehen wir nun einige Jahrzehnte in der Geschichte fort, um auf neuere Entwicklungen zu kommen, die den Diskurs der *Mestiçagem* auf den Kopf stellen.

2. Kulturelle Heterogenisierung und Überwindung des *Mestiçagem*-Diskurses

Die *Mestiçagem* als Staatsdiskurs ist in Brasilien zwar noch vorhanden, er steht jedoch nicht mehr im Vordergrund des Politischen, denn zentrale Prämissen dieses Konstrukts wurden durch jüngste Entwicklungen definitiv infrage gestellt. Seit Ende der 1970er Jahre ist eine Reihe von Phänomenen zu beobachten, die darauf hinweisen, dass eine wichtige Wende im brasilianischen Nationsbild eingetreten ist. Es handelt sich um eine kulturelle Heterogenisierung, die der Idee einer harmonischen, Mischungsfreudigen und werthomogenen Nation ihre Plausibilität entzieht. An dieser Stelle sollen diese folgenschweren Entwicklungen nur cursorisch erwähnt und anhand einiger Beispiele aufgezeigt werden.

2.1 Renaissance der Frauenbewegung

Der Frauenbewegung, die Ende der 1970er Jahre wieder entsteht, gelang es durch ihre Einflussnahme auf die Massenmedien, neue Vorstellungen der Gender-Verhältnisse und damit neue Familienmuster erfolgreich in die Öffentlichkeit zu bringen. Die diskursive Dimension dieser Entwicklung belegt eine Fülle empirischer Studien zur brasilianischen Frauenbewegung. Ebenfalls wurde die Suche nach internationaler Vernetzung festgestellt (Alvarez 1998). Doch ist auch die strukturelle Reichweite der Transformationen, die mit der Entstehung der Frauenbewegung chronologisch koinzidiert, spürbar: Allein zwischen 1991 und 2000 wuchsen die von Frauen geführten Haushalte von circa ein Fünftel auf ein Drittel aller brasilianischer Haushalte. Ein anderer wichtiger Hinweis hierzu ist der Wandel in der Art der Ehegemeinschaften im gleichen Zeitabschnitt. Während die Anzahl der Brasilianer, die in einem Standesamt und/oder in der Kirche ihre Ehe geschlossen haben, gleich bleibt, nimmt zwischen 1991 und 2000 die Anzahl derjenigen, die in informellen Ehegemeinschaften (*união consensual*) leben, um fast 100% zu (vgl. auch Sorj in diesem Band). Dies deutet darauf hin, dass das im Rahmen des *Mestiçagem*-Diskurses konservativ geprägte Frauenbild eine bedeutsame Transformation erfährt.

2.2 Ausdehnung der religiösen Vielfalt

Die Dominanz der katholischen Kirche wird in den letzten Jahren immer mehr herausgefordert. Der Zuwachs der sogenannten Pfingstkirchen (*Igrejas Pentecostais*) ist allgemein bekannt: Während die Anzahl von Katholiken

zwischen 1991 und 2000 relativ gleich geblieben ist, stieg die Zahl der *Pentecostais* (Pfingstler) von 14 auf 26 Millionen. Auch die Anzahl von Atheisten verdoppelte sich in dieser Zeit. In unserem Zusammenhang ist diese Entwicklung insofern wichtig, als der *Mestiçagem*-Diskurs die angebliche Fähigkeit der Brasilianer, Differenzen zu harmonisieren, auf den katholischen Hintergrund der Nation zurückgeführt hat (Pierucci 2004; siehe auch Von Sinner in diesem Band).

2.3 Wiedereinführung des Begriffes *raça* in die politische Debatte

Der Begriff *raça* weist eine schwankende Karriere in Brasilien auf. Galt er bis zu den 1930er Jahren als ein biologisch fundiertes Konzept, nach dem die verschiedenen Bevölkerungssegmente hierarchisiert werden (sollten), so ist *raça* zwischen den 1930er und 1970er Jahren zu einem politikunfähigen Begriff, ja zu einem öffentlichen Tabuthema geworden. Im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Debatte wurde von der Existenz biologischer Rassen seit den 1940er Jahren ebenfalls Abschied genommen. Ab Ende der 1970er Jahre sind allerdings neue Entwicklungen zu beobachten: Im Anschluss an die nordamerikanische Diskussion bezieht sich die neue soziale Bewegung der Schwarzen immer mehr auf das Konzept *raça*, als wollten sie die verschiedenen soziokulturellen Gruppen trennen, die in Zeiten des Lobes der *Mestiçagem* zusammengefügt wurden. Der Rekurs auf den Begriff *raça* wurde, so unverständlich es in Deutschland klingen mag, zu einem wichtigen politischen Gegendiskurs. Dabei handelt es sich um eine evidente semantische Umkehrung einer Vokabel, die historisch der sozialen Unterordnung der Schwarzen diente. In der gegenwärtigen Prägung trägt der Begriff *raça* keinen biologischen Determinismus mehr: Es geht hier nicht um einen „umgekehrten Rassismus“, sondern um eine politische Strategie zur Mobilisierung der Bevölkerungsgruppen, die aufgrund ihrer dunklen Hautfarbe diskriminiert wurden und werden. Mit der politischen Rehabilitierung des Konzepts *raça* wird aber der *Mestiçagem*-Diskurs, der seinerzeit der Bekämpfung des biologischen Rassismus galt, angegriffen (Guimarães 2006; Hofbauer 2006).

2.4 (Re-)Ethnisierung verschiedener soziokultureller Gruppen

Die Assimilierungsstrategien, die mit dem *Mestiçagem*-Diskurs zusammenhängen, konnten ihre Effizienz beweisen. Innerhalb von vier Jahrzehnten – von den 1930er bis zu den 1970er Jahren – wurden praktisch alle in den territorialen Grenzen Brasiliens lebenden Bevölkerungsgruppen in die natio-

nale Gemeinschaft durch die portugiesische Sprache und das einheitliche Schulsystem kulturell aufgenommen. Die regionalen Unterschiede wurden damit aber nicht gelöscht. Im Gegenteil, die regionalen Typen – der *gaúcho* im Süden, der Kautschukzapfer in Amazonien oder der *vaqueiro* (Viehtreiber) im Nordosten –, fanden – insbesondere unter den Militärs – in den Schulbüchern, in der Literatur, in der Musik wie in der Kunst eine folklorisierende Darstellung. Just diese regionalen Besonderheiten verliehen der “mestizischen” Nation ihre bunte Gestalt. Achtet man allerdings auf ethnische Zugehörigkeiten, so lässt sich feststellen, dass diese mit nur wenigen Ausnahmen durch eine nationalistische Kulturpolitik – Beseitigung fremdsprachiger Schulen, Verfolgung von ethnischen Vereinen usw. – allmählich an Präsenz verloren haben.

Ab Anfang der 1980er Jahre begann indessen eine neue Phase, in der bei verschiedenen Bevölkerungsgruppen eine Suche nach ethnischen Wurzeln zu erkennen ist. Führt man sich etwa die Erfahrung der Deutschstämmigen im Süden Brasiliens vor Augen, so findet man eine Wiederbelebung bzw. Erfindung von Festlichkeiten und Traditionen, die (angeblich) auf das Herkunftsland der Vorfahren zurückgehen, wie im Fall des seit 1984 in der Stadt Blumenau gefeierten Oktoberfestes, das bereits zu einem der größten Volksfeste Brasiliens wurde (Flores 1997).

Auch bei der indigenen Bevölkerung sind derartige Ethnisierungstendenzen zu sehen. Das Indianerrecht, das seit Anfang des 20. Jahrhunderts die Demarkation von Reservaten für die verschiedenen Stämme vorgesehen hatte, änderte sich mit der 1988 verabschiedeten Verfassung. Nach dem hier verankerten neuen juristischen Konzept soll die Indigenenpolitik nicht die graduelle Integration der indigenen Bevölkerung in die vorherrschenden Lebensweisen der Brasilianer fördern, sondern den permanenten Schutz der indigenen Kulturen gewährleisten. Besonders relevant sind hier die staatlich geförderte Vermittlung indigener Sprachen an die jüngeren Generationen und das vereinfachte Verfahren für die Zuweisung von Reservatsländern. Diese Maßnahmen scheinen die Attraktivität indigener Identitäten aufgewertet zu haben: Allein zwischen 1991 und 2000 ist die Anzahl derer, die als Indigene gelten bzw. sich selbst so bezeichnen, um das Zweieinhalbfache gestiegen (IBGE 2005).

Am deutlichsten sind solche Re-Ethnisierungsprozesse jedoch im Zusammenhang mit der schwarzen Bevölkerung zu beobachten. Hier bildet den Ausgangspunkt der Konstruktion neuer Ethnizitäten nicht ein gemeinsamer kultureller Fundus, den die brasilianischen Assimilierungspolitiken übrig

gelassen hätten, sondern neu entdeckte symbolische Bindungen zu anderen Gemeinschaften, die die afrikanische Diaspora ausmachen. Dies bedeutet, dass ein solcher Identitätsentwurf eine post- bzw. transnationale Dimension aufweist: Die kulturellen Bezüge für die Identitätsstiftung sind nicht kollektive Erfahrungen und Ausdrucksformen, die nur in Brasilien elaboriert werden, sondern "eine ethnisch-kulturelle Reidentifikation der Schwarzen" erfolgt zwar über "die afro-brasilianische Kultur", aber auch über die politische und kulturelle Erbschaft des "Black Atlantic" (Guimarães 1995: 43).⁴

2.5 Konstruktion einer "Quilombo"-Ethnie

"Quilombo" nennt man Orte, die geflüchtete Sklaven in meistens schwer zugängigen Gegenden gründeten. Einige "Quilombos" wurden durch den geleisteten Widerstand gegen die Privatmilizen der Sklavenherren oder gegen die Militärs bekannt. In der Geschichte hat der im brasilianischen Nordosten entstandene "Quilombo dos Palmares" eine besondere Stellung:

Gegründet um das Jahr 1600, erreichte Palmares seine größte Ausdehnung (bis zu 27.000 qkm) um 1640, hatte bis 20.000 Bewohner und trotzte zunächst unter dem Anführer Ganga Zumba, dann unter dem legendären Zumbi vierzig Militärexpeditionen, ehe es 1695 von der portugiesischen Kolonialmacht zerstört werden konnte (Weis-Bomfim 2002: 21).

Doch die "Quilombos" schienen bis vor einigen Jahren nur noch eine historische und symbolische Bedeutung zu besitzen. Das änderte sich mit der 1988 verabschiedeten Verfassung, wonach die in "Quilombo"-Gebieten angesiedelte Bevölkerung einen Anspruch auf das entsprechende Land hat. Damit wurde der Terminus "Quilombo" zu einem umstrittenen Begriff, um dessen Interpretation Anthropologen, Behörden, Parlamentarier, Juristen, Grundbesitzer und Vertreter sozialer Bewegungen kämpfen. Dabei wird das

4 Unter "Black Atlantic" wird der imaginierte Raum beschrieben, der die aus Afrika hervorgehende Diaspora kulturell und politisch verbindet (Gilroy 1993). Spätestens seit den 1970er Jahren nehmen die kulturellen und politischen Bewegungen der Afrobrasilianer auf den "Black Atlantic" Bezug. Gleichzeitig werden diese Bewegungen selber als Teil des "Black Atlantic" immer mehr wahrgenommen: Wie die Dekolonisierungen und Kämpfe gegen die Apartheid-Systeme in Afrika und die Bürgerrechtsbewegung in den USA seit den 1960er Jahren gehören seit einiger Zeit auch die Errungenschaften des brasilianischen Antirassismus zum politischen Imaginationsbestand des "Black Atlantic" und gelten bereits als Ansporn für antirassistische Bewegungen in anderen Ländern. Wie der Hip-Hop oder der Funk stellen mittlerweile der "afro-baianische" Sambareggae aus Salvador oder die neu erfundenen "afrikanischen" Trachten des "Blocks Ilê Aiyê" wichtige Bestandteile einer "schwarzen Globalkultur" dar (vgl. u.a. Pinho 2004; Schaeber 1997; Weller 2003).

Gesetz bei seiner Implementierung vom Gedanken einer auf die Sklaverei zurückgehenden Gemeinde losgelöst: Er wird nämlich so erweitert, dass jede Landgemeinde, die einen großen Anteil dunkelhäutiger Einwohner aufweist, als "Quilombo" bezeichnet werden kann (Leite 2008). Beobachtet man das Verfahren, nach welchem die "Quilombo"-Länder legalisiert werden, so ist festzustellen, dass die "Quilombolas", also die "Quilombo"-Einwohner, zu einer neuen Ethnie gemacht werden. Schließlich setzt die Anerkennung eines "Quilombo" voraus, dass die Gemeinde jene Merkmale aufweist, die den Ethnologen zufolge eine Ethnie ausmachen: "a common proper name", "a myth of common ancestry", "shared historical memories", "elements of common culture", "a link with a homeland", "a sense of solidarity" (Hutchinson/Smith 1996).⁵

Trifft die hier vertretene These zu, dass eine "Quilombo"-Ethnie sich in Brasilien mit staatlicher Hilfe im (Wieder-)Aufbau befindet, so brechen wichtige Stützen des *Mestiçagem*-Diskurses zusammen, denn der Staat führt in diesem Fall keine Assimilierungsstrategie, sondern eine differenzenempfindliche bzw. differenzenstiftende Anerkennungspolitik durch.

2.6 Die Schwarzenbewegung

Die "Vereinigte Schwarzenbewegung" (*Movimento Negro Unificado*) konstituierte sich 1979 als eine Art Dachverband für unterschiedliche antirassistische Initiativen, die sich seit Mitte der 1970er Jahre in verschiedenen Städten Brasiliens organisiert hatten.

Trotz ihres Eigennamens hat die "Vereinigte Schwarzenbewegung" bisher kaum eine einheitliche Handlungskoordination gesucht. Die unterschiedlichen Organisationen veranstalten ihre Aktionen selbst und fühlen sich keinem Dachverband verpflichtet. Jedoch konnten sich anlässlich bestimmter Ereignisse die verstreuten Aktionen zu einem landesweiten Manifestationszug verdichten. Besonders folgenreich waren die Mobilisierungen um die 2001 in Durban stattgefundene dritte UNO-Konferenz gegen Rassismus und Diskriminierung. Die Vorbereitungen auf diese Konferenz fielen nämlich

5 Nachdem "Palmares-Stiftung", eine Abteilung des brasilianischen Kultusministeriums, die die Legalisierung der *quilombos* berät, lautet die Definition von einer "Quilombo"-Gemeinde wie folgt: "Die aus *quilombos* hervorgehenden Gemeinschaften sind ethnische, nach dem Kriterium der Selbstzuschreibung definierte Gruppen, die folgende Merkmale aufweisen: ein eigener historischer Werdegang, spezifische territoriale Bindungen, Unterstellung einer afrobrasilianischen Abstammung [*ancestralidade negra*], die mit Widerstandsformen gegen vergangene erlittene Unterdrückung zusammenhängt (<<http://www.palmares.gov.br>>, 06.04.2010, eigene Übersetzung, S.C.).

mit einem symbolträchtigen Datum zusammen: das "Entdeckungsjubiläum" im Jahr 2000. Dies gab unterschiedlichen sozialen Bewegungen Anlass, die symbolischen Grundlagen der Nation infrage zu stellen. Frauen, Schwarze und Indigene gingen auf die Straße, um gegen ihre historische Unterdrückung zu protestieren.

Dabei kam der Schwarzenbewegung eine besondere Rolle zu, da diese die Nation mit einem ganz anderen Geschichtsverständnis konfrontierte: Wollten die Nationalisten dabei die Tugenden der *Mestiçagem* zelebrieren, so riefen die schwarzen Aktivisten die Tragödie der Sklaverei in Erinnerung und forderten eine Reparation. Die im Zeichen der Durban-Konferenz breit erfolgte Thematisierung der Lage der Schwarzen in Brasilien leitete schließlich den Weg für die Akzeptanz "affirmativer Politiken" ein, wie die Einführung von Quotenregelungen für Schwarze beim Zulassungsverfahren an mehreren öffentlichen Universitäten. Auch die Gründung einer Bundesbehörde mit Ministerialstatus im Jahr 2003, die sich mit der Förderung der Gleichstellung von Weißen und Schwarzen (*Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial*) beschäftigt, hängt mit der Durban-Konferenz zusammen.

Zur Zeit werden zwei Gesetzesentwürfe, die auf Initiative der Schwarzenbewegung entstanden sind, in der brasilianischen Öffentlichkeit besonders kontrovers diskutiert: der Gesetzesentwurf PL 73/99, wonach alle öffentlichen Hochschulen Studienplätze für Schwarze reservieren müssen (bislang war es freiwillig), und der Gesetzesentwurf PL 213/2003, der sogenannte "Estatuto da Igualdade Racial" ("Statut zur 'rassischen' Gleichheit"), der unter anderen Maßnahmen den Staat dazu verpflichtet, die Hautfarbe aller Bürger zu erfassen, die mit einer Behörde in Kontakt kommen. Danach *müssen* etwa Schulkinder, Patienten öffentlicher Krankenhäuser oder Antragsteller eines Personalausweises ihre Hautfarbe entsprechend der Selbstdefinition und nach den fünf Kategorien der Volkszählung⁶ in ihre Karteien eintragen lassen. Beide Gesetzesentwürfe drücken den ambivalenten Umgang der Bewegung mit dem Verhältnis zwischen Politik und phänotypischen Merkmalen exemplarisch aus. Einerseits lehnt die Bewegung jede biologistische Identitätsbestimmung ab. Andererseits befürworten einige Bewegungsvertreter allerdings, dass der Staat ein bestimmtes Identitätsmuster fördert, das alle Schwarzen mittragen sollten, denn sie gehen in Anlehnung an die Erfahrung der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung davon

6 Diese sind: schwarz (*preta*), weiß (*branca*), braun (*parda*), gelb (*amarela*) – gemeint sind hier Asiaten – und Indigene (*indígena*).

aus, dass der Rassismus erst bewältigt werden kann, wenn die Schwarzen ihre "racial identity" annehmen.

3. Schlussbetrachtungen

Selbst diese knappe Darstellung neuerer Entwicklungen in der brasilianischen Gesellschaft dürfte einen Kontext kultureller Pluralität veranschaulicht haben, der mit dem in den 1930er Jahren geprägten Bild einer homogenen Nation von "Mestizen" kontrastiert.

Es handelt sich hier also um die diskursive Rekonstruktion der Nation als plurale und multikulturelle Gemeinschaft, die ethnische und kulturelle Differenzen (wieder) würdigen soll, welche im Rahmen des *Mestiçagem*-Diskurses verschmolzen und damit gelöscht wurden.

Diese diskursive Rekonstruktion ist nur in ihrem Zusammenhang mit den Transformationen zu begreifen, die außerhalb der nationalen Grenzen Brasiliens erfolgen. So vernetzen sich die Indigenen- und die Frauenbewegungen weltweit und legitimieren sich intern nicht zuletzt durch die international gewährte Unterstützung. Im Fall der Afro-Brasilianer kommt die Rolle einer transnationalen Einbindung besonders deutlich zum Vorschein, da die neuen schwarzen Ethnizitäten von einem intensiven materiellen und symbolischen Austausch mit dem Kulturraum des "Black Atlantic" gespeist werden.

Politisch stellen die Bürgerrechtsbewegung in den USA, die späteren Unabhängigkeitsbewegungen in Afrika und die Kämpfe gegen das Apartheid-System in Südafrika entscheidende Impulse für die Entstehung einer mächtigen Schwarzenbewegung in Brasilien. Ein effektiver und systematischer Austausch mit antirassistischen Akteuren weltweit kommt in den 1990er Jahren schließlich zustande. Dazu trugen die Unterstützung US-amerikanischer Stiftungen und insbesondere der "Ford Foundation" sowie neue antirassistische Netzwerke entscheidend bei (Telles 2003). Hier stellen die Mobilisierungen um die 3. UNO-Konferenz gegen Rassismus in Durban 2001 einen Wendepunkt dar: Die Konferenz rief zum ersten Mal eine intensive landesweite Auseinandersetzung mit der Thematik des Rassismus hervor. Neue Argumente und Daten wurden in die Diskussion eingebracht, die die soziale Benachteiligung der Schwarzen unwiderlegbar beweisen.

Die politische und symbolische Bedeutung dieser Stimmungswende liegt auf der Hand: Waren die bis dahin implementierten Politiken (Förderung afro-brasilianischer Traditionen, Gesetzgebung zur Bekämpfung direkter Diskriminierung) mit der Vorstellung einer toleranten und "ethnisch gerechten" Nation noch zu vereinbaren, so bedeuten Maßnahmen wie die Einfüh-

rung von Quoten die Anerkennung, dass eine bestimmte Bevölkerungsgruppe systematisch diskriminiert wird. Es scheint so, als ob die durch den *Mestiçagem*-Diskurs in den dreißiger Jahren (neu) erfundene Nation sich noch einmal konstituiert, diesmal nun als ein komplexes Gefüge alter und neuer Differenzen.

Literaturverzeichnis

- Alencastro, Luís F. (2000): *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Cia das Letras.
- Alvarez, Sonia E. (1998): "Latin Americans Feminisms 'Go Global'". In: Alvarez, Sonia/ Dagnino, Evelina/Escobar, Arturo (Hrsg.): *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. Boulder: Westview Press, S. 292-324.
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Araújo, Ricardo B. (1994): *Guerra e Paz: Casa grande e Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. São Paulo: Editora 34.
- Benhabib, Seyla (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Carneiro, M. Luíza. (1990): "Sob a máscara do nacionalismo. Autoritarismo e anti-semitismo na Era Vargas (1930-1945)". In: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 1, 1, S. 23-40.
- Costa, Rosely Gomes (2009): "Mestiçagem, racialização e gênero". In: *Sociologias*, 21, S. 94-120.
- Costa, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum Black Atlantic: postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: Transcript.
- (2008): "Imigração no Brasil e na Alemanha: Contextos, Conceitos, Convergências". In: *Ciências Sociais Unisinos*, 44, 2, S.105-118.
- Flores, M. Bernadete R. (1997): *Oktoberfest. Turismo, Festa e Cultura na Estação do Chopp*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- Freyre, Gilberto ([1933] ³⁶1999): *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Fry, Peter (2000): "Politics, Nationality, and the Meanings of Race in Brazil". In: *Daedalus*, 129, 2, S. 83-118.
- Giesen, Bernhard (1999): *Kollektive Identitäten. Die Intellektuellen und die Nation 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guimarães, Antonio S. A. (1995): "Racismo e anti-racismo no Brasil". In: *Novos Estudos*, 43, S. 26-44.
- (2001): "Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito". In: *Novos Estudos Cebrap*, 61, S. 147-162.
- (2006): "Depois da democracia racial". In: *Tempo social*, 18, 2, S. 269-287.

- Hofbauer, Andreas (2006): *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: UNIFESP.
- Hutchinson, John/Smith, Anthony (1996): "Introduction". In: Hutchinson, John/Smith, Anthony (Hrsg.): *Ethnicity*. Oxford/New York: Oxford University Press, S. 7-14.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) (2005): "IBGE divulga informações inéditas sobre indígenas". In: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=506> (20.02.2010).
- Leite, Ilka Boaventura (2008): "O projeto político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais". In: *Revista de Estudos Feministas*, 16, 3, S. 965-977.
- Lesser, Jeffrey (1999): *Negotiating National Identity. Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham/London: Duke University Press.
- Martinez-Echazábal, Lourdes (1998): "Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959". In: *Latin America Perspectives*, 25, 3, S. 21-42.
- Nina Rodrigues, Raimundo ([1884] ³1938): *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife: Cia Editora Nacional.
- Oliveira Vianna, Francisco José ([1923] 1933): *Evolução do Povo Brasileiro*. São Paulo: Cia Editora Nacional.
- Pena, Sérgio D. J./Carvalho-Silva, Denise R./Alves-Silva, Juliana/Prado, Vânia F./Santos, Fabrício R. (2000): "Retrato Molecular do Brasil". In: *Ciência Hoje*, 159, S. 16-25.
- Pierucci, Antônio Flávio (2004): "Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000". In: *Estudos Avançados*, 52, S. 17-28.
- Pinho, Patricia C. (2004): *Reinvenções da África na Bahia*. São Paulo: Anablume.
- Röhrig-Assunção (2005): *Capoeira. The History of an Afro-Brazilian Martial Art*. London/New York: Routledge.
- Romero, Sylvio (1888): *Ethnographia brasileira*. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria Clássica de Alvarez & Ca.
- Schaeber, Petra (1997): "Música negra nos tempos de globalização. Produção musical e management da identidade étnica – o caso do Olodum". In: Sansone, Livio/Santos, Jocélio T. (Hrsg.): *Ritmos em trânsito: socio-antropologia da música baiana*. São Paulo: Dynamis, S. 145-160.
- Senkman, Leonardo (1997): "La lógica populista de la identidad y alteridad en Vargas y Perón: Algunas implicaciones para los inmigrantes". In: *Cuadernos Americanos*, 66, S. 130-153.
- Telles, Edward E. (2003): *Racismo à Brasileira. Uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Weis-Bomfim, Patricia (2002): *Afro-brasilianische Literatur: Geschichte, Konzepte, Autoren*. Mettingen: Institut für Brasilienkunde.
- Weller, Wivian (2003): *HipHop in São Paulo und Berlin. Ästhetische Praxis und Ausgrenzungserfahrungen junger Schwarzer und Migranten*. Opladen: Leske + Budrich.
- Young, Iris (1995): "Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict". In: Kymlicka, Will (Hrsg.): *The Rights of Minority Cultures*. New York/Oxford: Oxford University Press, S. 155-176.